

Histoire générale du christianisme

des origines au XVe siècle

Sous la direction de
Jean-Robert Armogathe
Pascal Montaubin
Michel-Yves Perrin



puf

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Jean-Robert Armogathe

Histoire générale du christianisme

Volume 1

Des origines au XVe siècle

DIRIGÉ PAR

Pascal Montaubin
et
Michel-Yves Perrin

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre



QUADRIGE / PUF

ISBN 978-2-13-052292-8
Dépôt légal — 1re édition : 2010, septembre

6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

DEUXIÈME PARTIE
Renouvellements
(IVe - VIe s.)

TROISIÈME PARTIE
Christianisations

QUATRIÈME PARTIE
Unité et diversité régionales

DEUXIÈME ÉPOQUE
MOYEN ÂGE
(VIIe-XVe s.)
Pascal MONTAUBIN (dir.)

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE
La dynamique de l'éclatement du monde christianisé (VIIe-X^e/XIe s.)

DEUXIÈME PARTIE
Nouvelles ambitions et limites
d'un monde chrétien latin (XIe-XIIIe s.)

TROISIÈME PARTIE
Ruptures (XIVe-XVe s.)

CONCLUSION

ANNEXES

renouveau est mené par des évêques comme Dunstan de Cantorbéry († 988), Aethelwold de Winchester († 984), qui traduit la *Regula Benedicti* en vieil anglais, et Oswald d'York († 992). Le vernaculaire devient ainsi peu à peu langue de culture: élève d'Aethelwold, le moine Aelfric († v. 1010) rédige en anglo-saxon des homélies, des traductions commentées de la Bible et des Vies de saints.

Diffusé par les savants carolingiens, repris à la Renaissance par des savants de la force du cardinal Baronius (1538-1607), qui nous l'ont ensuite transmis, le schéma évolutif tripartite qui fait aller le haut Moyen Âge de la «décadence mérovingienne» au «siècle de fer» du x[e] siècle, en passant par un apogée constitué par la «Renaissance carolingienne», est une philosophie de l'histoire qui, pour être cohérente, ne correspond guère à la réalité des faits. On éprouve plutôt le sentiment que les réalisations dont on fait crédit aux Carolingiens ont souvent été anticipées par des initiatives prises dès le VII[e] siècle, et que la riche et difficile réorganisation carolingienne, qui s'est étalée sur environ un siècle, a continué à porter des fruits longtemps après en se diffusant progressivement dans l'ensemble du monde occidental, y compris à sa périphérie, et en s'y perfectionnant. Les éléments de continuité ne manquent donc pas, sur une longue durée au sein de laquelle de lentes transitions permettent de délimiter des moments: le conservatisme culturel d'une époque mérovingienne toujours dominée par les élites de l'Empire romain tardif, le volontarisme et la centralisation de la politique culturelle carolingienne, et enfin le polycentrisme de l'après-877, dont le dynamisme le plus puissant et le plus original se situe désormais souvent à la périphérie de l'ancien monde franc.

Chapitre 3

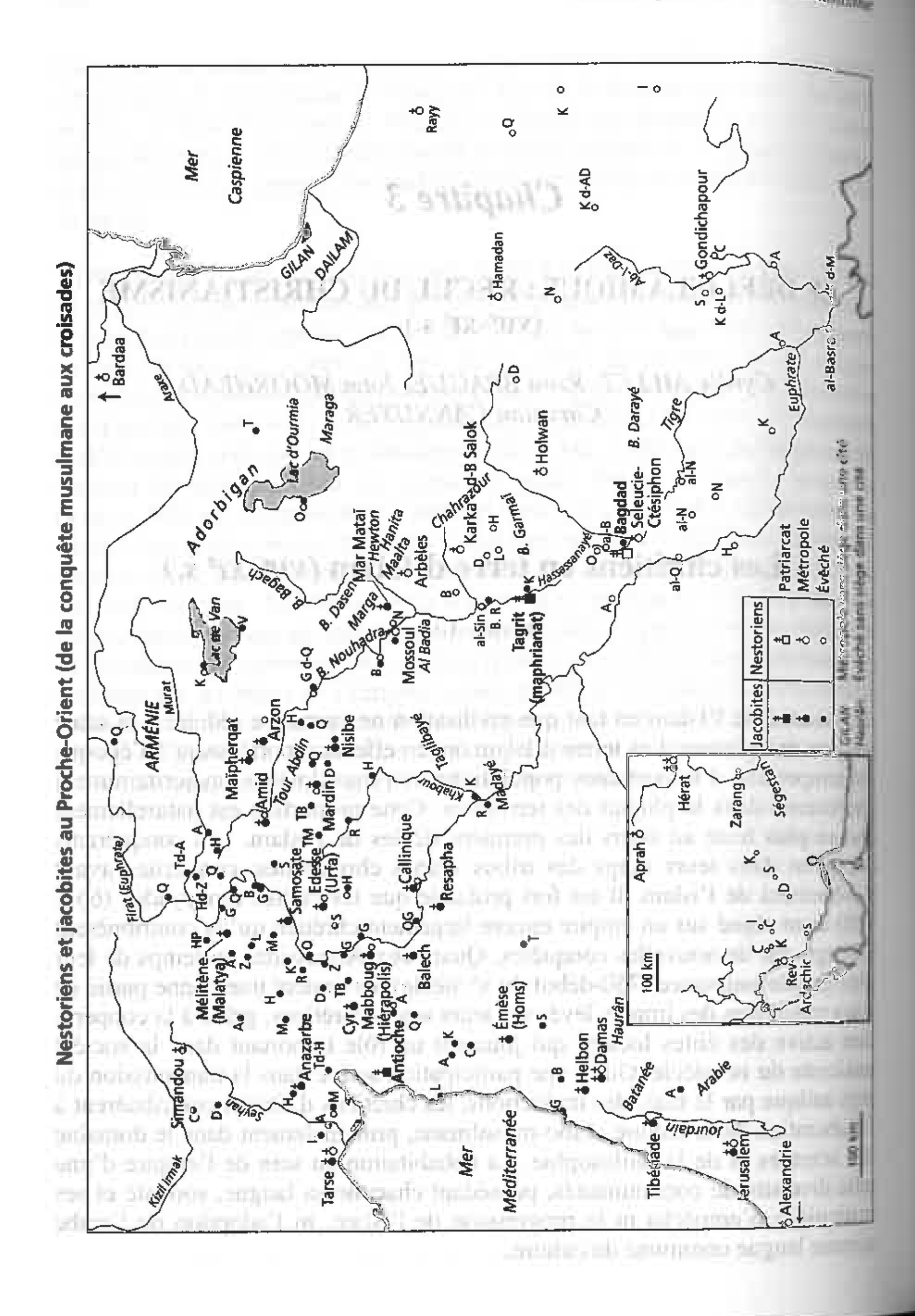
LE DÉFI ISLAMIQUE: RECUL DU CHRISTIANISME (VII[e]-XI[e] s.)

Cyrille AILLET, Remi BRAGUE, John MOORHEAD, Christian CANNUYER

Les chrétiens en terre d'Islam *(VII[e]-XI[e] s.)*

Cyrille Aillet

L'histoire de l'Islam en tant que civilisation ne saurait se réduire à la seule religion musulmane. Les terres d'Islam ont en effet comporté jusqu'à l'époque contemporaine d'importantes populations non-musulmanes, majoritairement chrétiennes dans la plupart des territoires. Cette proportion est naturellement encore plus forte au cours des premiers siècles de l'Islam. Les conquérants comptent dans leurs rangs des tribus arabes chrétiennes, converties avant l'avènement de l'islam. Il est fort probable que les califes omeyyades (661-750) aient régné sur un empire encore largement chrétien qu'ils contribuèrent à élargir par de nouvelles conquêtes. Quant aux Abbassides au temps de leur plus grande puissance (750-début du X[e] siècle), ils tiraient une bonne partie de leurs ressources des impôts levés sur leurs sujets chrétiens, grâce à la coopération active des élites locales qui jouaient un rôle important dans la société abbasside du IX[e] siècle. Outre une participation active dans la transmission du legs antique par le biais des traductions, les chrétiens d'Orient contribuèrent à l'élaboration de la culture arabo-musulmane, principalement dans le domaine des sciences et de la philosophie. La cohabitation au sein de l'empire d'une telle diversité de communautés, possédant chacune sa langue, son rite et ses institutions n'empêcha ni la progression de l'islam, ni l'adoption de l'arabe comme langue commune de culture.



Nestoriens et jacobites au Proche-Orient (de la conquête musulmane aux croisades)

Le xe siècle consacra l'échec de ce modèle impérial. En Orient, le califat abbasside, privé de l'essentiel de ses possessions au point d'être cantonné à l'Irak, finit par devoir accepter en 945 la tutelle des Bouyides venus d'Iran, shiites de surcroît. Le morcellement politique et les troubles qui l'accompagnèrent touchèrent des communautés chrétiennes déjà fragilisées. Le XIe siècle consacra en effet la quasi disparition du christianisme dans les provinces perses, mais aussi au Maghreb. Bien qu'encore très présents en Syrie-Palestine, les établissements monastiques durent affronter un climat d'insécurité provoqué par l'effondrement de l'autorité centrale et les guerres d'expansion menées par les Fatimides d'Égypte et les Grecs.

Les deux nouveaux califats qui se mirent en place au xe siècle s'appuyaient encore sur des institutions ecclésiastiques structurées et placées sous leur contrôle, en particulier pour assurer la rentrée des impôts. Le califat fatimide, instauré en Ifriqiya en 909 puis installé en Égypte après la conquête du pays en 969, attira dans sa nouvelle capitale du Caire les institutions chrétiennes jusque-là établies à Alexandrie. À Cordoue, les Omeyyades, installés dans la Péninsule depuis 756, adoptèrent le titre califal en 929. Les dignitaires chrétiens jouèrent un rôle diplomatique non négligeable au xe siècle, mais dans certaines régions les institutions ecclésiastiques semblaient déjà s'être évanouies. La disparition définitive du califat omeyyade en 1031 et l'éclatement du pays en multiples principautés appelées les *Taifas* ne fit qu'accélérer l'effacement du christianisme en al-Andalus. La mise en place de pouvoirs locaux dans le monde musulman consacra et approfondit en effet l'ancrage de l'islam dans la société. Désormais ce n'était plus la religion d'une minorité gouvernante qui exerçait son pouvoir à distance en s'appuyant sur les institutions locales: c'était la norme et le creuset communs de ces sociétés, même si de fortes minorités chrétiennes subsistaient, notamment en Égypte et en Orient.

L'ère des croisades ne marqua guère de rupture significative dans l'évolution sociale des chrétiens d'Orient, même si dans les États latins une partie d'entre eux dut s'accommoder d'une nouvelle domination, d'ailleurs accueillie avec froideur et méfiance. Seuls les chrétiens du Maghreb et d'al-Andalus furent directement concernés par le durcissement de l'affrontement entre pouvoirs musulmans et royaumes chrétiens. Face à l'avancée chrétienne en Péninsule ibérique, les pouvoirs qui se substituèrent aux *Taifas* à partir de la fin du XIe siècle fondèrent leur légitimité sur le *jihad* contre les infidèles. Les Almoravides et les Almohades – dynasties berbères qui unifièrent tour à tour les deux rives du Détroit de Gibraltar – accélérèrent donc la disparition du christianisme autochtone. Accusés de complicité avec le roi d'Aragon, dont ils avaient effectivement favorisé l'expédition jusqu'aux murs de la ville en 1125-1126, les chrétiens de Grenade et de sa région furent expulsés vers le Maghreb par les Almoravides. La mise en place de l'empire almohade dissipa les der-

nières institutions chrétiennes au Maghreb et mit également fin aux derniers évêchés encore existants en al-Andalus à partir de 1147.

Il serait absurde, cependant, de se focaliser sur le seul thème de la disparition du christianisme. Ce thème a été en effet instrumentalisé pour alimenter un débat idéologique sur la «tolérance» de l'Islam. Or l'image d'un Islam «persécuteur» est mensongère, tandis que celle d'un Islam «tolérant» est anachronique. L'évolution du christianisme en terre d'Islam fut variable d'une région à l'autre de cet immense ensemble. De plus, même si le pouvoir a pu imposer de manière épisodique des mesures hostiles aux minorités non-musulmanes, même si une pression sociale a pu s'exercer en faveur de la conversion, l'évolution des communautés chrétiennes découle avant tout d'un long processus de transformation sociale. Quant à l'image d'un Islam «tolérant», elle évacue toute interrogation sur les tensions et les conflits qui traversent l'histoire de la cœxistence entre communautés. Elle occulte aussi la réalité juridique des non-musulmans dans la société islamique, communautés certes protégées et pouvant même atteindre des situations enviables, mais néanmoins cantonnées dans un statut d'infériorité légale.

L'évolution des minorités chrétiennes témoigne des transformations internes de l'Islam, dans toutes ses déclinaisons locales. Ces communautés font partie intégrante de l'histoire de l'Islam, où elles ont joué un rôle actif non limité au seul repli défensif.

Le nouvel empire musulman et ses sujets chrétiens

Les conquêtes arabes commencèrent peu après la mort du prophète Mahomet (632) par des raids hors de la Péninsule arabique, vers la Syrie et l'Irak, alors dominées respectivement par les Grecs et leurs adversaires les Perses sassanides. Ces régions comprenaient elles-mêmes dans leur population des tribus arabes christianisées qui jouaient un rôle d'intermédiaires dans les relations commerciales et culturelles avec l'Arabie.

Les Arabes chrétiens. – C'est ainsi que les Ghassanides, alliés des Grecs, gouvernaient pour eux une partie de la Syrie où ils s'étaient fait édifier des résidences aux alentours de Damas, dont les Omeyyades s'inspirèrent pour leurs «châteaux du désert». Leurs rois, convertis au christianisme monophysite, protégeaient le grand sanctuaire de Sergiopolis qui, autour des reliques de saint Serge, fut un lieu de pèlerinage important pour les Arabes chrétiens jusqu'à l'aube de l'islam. Bien qu'hellénisée, la cour des Ghassanides se signalait aussi par l'usage littéraire de l'arabe, d'ailleurs écrit à partir du VIe siècle sous une forme assez proche de l'alphabet actuel. Fidèles à leurs patrons grecs

jusqu'à la défaite de Yarmouk (636), les Ghassanides perdirent leur royaume et durent alors rejoindre les troupes du calife Umar, ce qui facilita la poursuite des conquêtes. La Syrie et la Palestine conservèrent toutefois des populations arabo-chrétiennes et la langue arabe n'eut donc aucun mal à s'imposer dans ces régions à l'époque omeyyade.

L'empire sassanide comprenait lui aussi des zones de peuplement arabe entre Tigre et Euphrate. Les Lakhmides protégeaient ainsi l'empire des incursions des tribus arabes et des Grecs. Ils disposaient apparemment d'une assez grande autonomie et leur capitale, Hira près de la future ville islamique de Kufa, fut un centre de culture arabe avant l'islam. Une partie des poètes préislamiques recensés dans le recueil des *Muallaqat* gravitait d'ailleurs autour de cette célèbre cour. Leurs souverains se montrèrent favorables au christianisme, en particulier dans sa version nestorienne, et la capitale comprenait des lieux de culte chrétiens. Le renversement des Lakhmides par leurs protecteurs perses en 602 ne put que favoriser l'expansion arabe en Mésopotamie, accélérée par la victoire de Qadisiya en 637 et la soumission des tribus arabes locales. Parmi celles-ci, les Banu Taghlib, nomades de Haute Mésopotamie implantés notamment autour de Takrit, jouèrent un rôle actif dans les conquêtes.

Le christianisme avait également fait son apparition dans la Péninsule arabique. Les Lakhmides avaient soutenu sa diffusion dans l'oasis de Najran, à l'extrême nord du Yémen. Pour s'assurer le contrôle de cette oasis stratégique en 631, Mahomet dut d'ailleurs établir un pacte avec la population, qui servit plus tard de modèle aux traités fixant les droits des non-musulmans. La côte du Golfe arabo-persique possédait aussi au VIIe siècle des communautés chrétiennes bien structurées dans l'archipel de Bahreïn et dans la péninsule du Qatar. La présence chrétienne en Arabie était cependant fragile et fut soumise à une forte pression de la part du pouvoir islamique. La disparition rapide des évêchés de la côte du Golfe arabo-persique au cours du VIIe siècle et l'expulsion d'une partie de la population de Najran vers Hira au début du VIIIe siècle le confirment. De même, les tribus arabes restées chrétiennes firent l'objet de mesures de conversions forcées, pourtant rarement attestées par les sources : les Banu Taghlib sous Abd al-Malik (685-705), les Tanukh sous les Abbassides.

On ne s'étonnera donc pas que le Coran soit rempli d'allusions polémiques au christianisme, puisque les Arabes de la période préislamique côtoyaient des populations partiellement évangélisées. Ces Arabes chrétiens jouèrent un rôle dans l'absorption de la Syrie et de l'Irak par l'islam naissant. Ils fournirent à l'État omeyyade une partie de ses cadres et quelques-uns de ses poètes les plus fameux, comme al-Akhtal, proche compagnon du calife Yazid Ier (680-683).

Conquête arabe et divisions ecclésiastiques. – La pénétration du christianisme parmi les Arabes était elle-même le résultat du rayonnement missionnaire des Églises d'Orient aux Ve-VIe siècles. Les conquêtes arabes ne furent d'ailleurs pas entièrement défavorables aux Églises monophysites (jacobite en Syrie, copte en Égypte) qui étaient en rupture de ban avec Constantinople depuis les grandes querelles christologiques du Ve siècle. Solidement implanté parmi la population, le monophysisme était néanmoins soumis à la domination de l'élite ecclésiastique chalcédonienne, d'ailleurs qualifiée en syriaque d'Église melkite (Église «du roi») en référence à la protection impériale. Avec la conquête arabe, les melkites perdirent leur suprématie politique. Suspectés de connivence avec l'empire grec, ils pâtirent de l'affaiblissement de leurs structures et de la confiscation de plusieurs de leurs monastères par les monophysites de Syrie et d'Égypte, soutenus par le pouvoir musulman.

Ce n'est donc pas un hasard si les auteurs melkites furent parmi les premiers à écrire sur l'islam. On attribue ainsi à saint Jean Damascène, dans les années 730, la première controverse contre l'islam, identifié comme une hérésie inspirée au «faux prophète» Mahomet par un moine hérétique chrétien. Les monastères melkites de Palestine privilégièrent aussi aux VIIIe-IXe siècles la rédaction des vies de saints martyrisés par les musulmans, comme Pierre de Capitolias († 715) ou les «soixante pèlerins d'Amorium», exécutés à Jérusalem en 724. Il s'agissait d'exalter un idéal de cohésion au sein d'une communauté dont les assises étaient effectivement affaiblies.

Les adversaires des melkites se montrèrent au contraire beaucoup plus nuancés à propos de la conquête arabe. Dans sa chronique, le patriarche jacobite d'Antioche Denys de Tell Mahré († 845) expliquait que la domination arabe était préférable à la persécution des Chalcédoniens. Quant aux nestoriens, la chute de l'empire sassanide leur ouvrit aussi des perspectives. Le pouvoir sassanide, bien qu'assez tolérant envers les chrétiens, favorisait le mazdéisme, religion officielle de l'empire. Privé de ses protecteurs, le mazdéisme n'allait pas tarder à s'affaiblir considérablement, avec la bénédiction des nestoriens qui bénéficièrent au contraire, aux premiers siècles de l'Islam, d'une situation assez favorable. Le moine Jean bar Penkaye, dans sa chronique universelle écrite en 687 dans le Nord de la Mésopotamie, n'hésitait d'ailleurs pas à louer la politique des conquérants qui «ne réclamaient de chacun qu'un tribut, le laissant libre de garder la foi qu'il désirait». La disparition de la division entre les deux empires mettait en revanche les nestoriens en concurrence directe avec leurs frères ennemis, eux aussi de culture syriaque, les Jacobites. Les controverses entre Églises rivales allaient d'ailleurs avoir autant d'importance que la réfutation de l'islam. Bien loin de s'unir face à l'islam, le christianisme oriental demeurait très divisé par ses antagonismes.

Les Églises qui s'appuyaient sur un appareil d'État puissant furent donc plus

gravement atteintes que celles dont l'histoire s'était forgée à l'ombre du pouvoir, voire dans la résistance à ce dernier. Dans la Péninsule ibérique, l'avancée des troupes arabo-berbères à partir de 711 provoqua la chute du roi Rodrigue et l'exil d'une partie du clergé et de la noblesse jusqu'en Gaule et en Italie. La majorité accepta toutefois la tutelle des Omeyyades, à laquelle se soumirent les descendants du roi Witiza et le prince Théodemir, qui selon les sources arabes aurait négocié un accord de paix avantageux dans la région du Levant. Une chronique latine composée vers 754, peut-être à Tolède, déplore la ruine de l'*Hispania* en des termes qui furent repris par toute l'historiographie hispanique médiévale. Les «Sarrasins» et leur prophète y apparaissent comme des usurpateurs ayant réussi, par la ruse et la fourberie, à s'emparer du monde civilisé pour le dévaster. Cette vision n'était pas partagée par l'auteur de la chronique de 741: s'inscrivant dans une vision résolument méditerranéenne, il considérait le «royaume des Sarrasins» comme le successeur des grands empires de l'Antiquité. Son impartialité à l'égard du prophète de l'islam et des premiers califes suggère qu'il adhérait au moins partiellement au discours impérial omeyyade.

D'un bout à l'autre du monde musulman, les communautés chrétiennes tentèrent d'expliquer la conquête arabe à la lumière de l'histoire biblique. Les auteurs ecclésiastiques y voyaient un châtiment de Dieu punissant les péchés de son peuple, lequel devait se repentir et se préparer au Jugement dernier. De l'Irak à Cordoue, l'événement fut expliqué par une lecture apocalyptique de l'histoire, nourrie notamment par le livre de Daniel, où Mahomet était identifié à la figure de l'Antéchrist, précurseur de la Fin des Temps. Cette interprétation fut notamment transmise par l'Apocalypse du Pseudo-Méthode, un texte élaboré en milieu syriaque à la fin du VIIe siècle, mais dont la traduction latine parvint aux chrétiens d'al-Andalus et à la cour carolingienne au IXe siècle.

Statut légal et condition sociale des chrétiens en terre d'Islam

Dans l'ensemble des territoires conquis, sauf en Perse où il ne l'avait jamais été, le christianisme cessait d'être la religion de l'État pour devenir une communauté protégée mais soumise à un statut d'infériorité légale: la *dhimma*. Reconnus comme des «gens du Livre» au même titre que les juifs ou les mazdéens, les chrétiens se voyaient reconnaître une série de droits: conserver leurs biens, sauf dans le cas des cités dont la population avait été dépossédée suite à une longue résistance; garder leurs institutions et continuer à exercer leur culte. Plus que de «tolérance», il s'agissait au départ d'une politique pragmatique destinée à mieux contrôler des territoires massivement non-musulmans et à rallier leurs élites.

Le statut de *dhimmi* s'accompagnait de contraintes que les textes normatifs établirent principalement à l'époque abbasside, bien que leur paternité soit très souvent attribuée au calife Umar (634-644). Les premières informations précises apparurent dans le recueil de consultations juridiques de Malik Ibn Anas (m. 795), le fondateur de l'école malékite, et dans le *Livre de l'impôt* composé par le cadi de Bagdad Abu Yusuf (m. 798) pour le calife Harun al-Rashid. Pour le droit musulman (*fiqh*), le prix du sang d'un non-musulman était inférieur à celui d'un musulman, ce qui reflétait une inégalité juridique évidente. Cette inégalité se traduisait aussi du point de vue économique, puisque les non-musulmans étaient plus lourdement imposés que les autres. Abu Yusuf consacra d'ailleurs une partie de son ouvrage à la *jizya*, l'impôt de capitation dû par tous les *dhimmis* et dont il détailla les variations en fonction du statut des populations, de leur condition sociale et du mode de paiement, en nature ou en argent. Les *dhimmis* étaient en outre assujettis à d'autres prélèvements, dont un impôt foncier généralement désigné sous le nom de *kharaj* mais dont on connaît mal les modalités d'application selon les régions. De plus, des auteurs comme le cairouanais Sahnun (m. 854) distinguaient entre les terres conquises à la suite d'un pacte (*ard al-sulh*) et les terres conquises par la force (*ard al-anwa*) où les populations pouvaient être dépossédées de leurs biens et de leurs droits.

On ignore comment ces dispositions théoriques s'appliquaient dans la réalité, mais il semble que le *leitmotiv* de l'oppression fiscale dans les sources chrétiennes ne soit pas une simple figure de rhétorique. Les revenus tirés de l'imposition des campagnes fournissaient à l'État une grande partie de ses ressources. Selon la chronique de 754, écrite en al-Andalus, les «impôts de paix» qui accompagnèrent la reddition des villes de la Péninsule ibérique ne furent que le prélude à une grande opération de recensement destinée à établir les bases de «l'exaction fiscale». L'étude des *papyri* égyptiens des VIIe-IXe siècles démontre que les premiers gouverneurs pratiquèrent des prélèvements extraordinaires auprès des populations. Le pouvoir imposa même un impôt sur le clergé copte afin de freiner le mouvement des paysans qui quittaient la terre pour se réfugier dans les monastères et échapper à l'impôt. Claude Cahen fait le même constat à propos de la Haute Mésopotamie à l'époque abbaside: la fiscalité califale pesait de tout son poids sur les communautés rurales et contribuait à alimenter la fuite des paysans, durement réprimée par le pouvoir. Il remarque toutefois que la question fiscale relevait plus largement du rapport entre le pouvoir central et les campagnes et que les paysans continuèrent à être lourdement imposés après leur conversion à l'islam.

Le droit musulman prévoyait aussi des marques de différenciation comme l'imposition de signes distinctifs, l'interdiction de monter à cheval ou de porter des armes. Il s'agissait cependant de clauses plus symboliques qu'effectives:

elles ne furent instaurées que dans des contextes de raidissement idéologique ou de durcissement général envers les minorités. Le calife abbasside al-Mutawakkil (847-861) fit par exemple appliquer un décret imposant des vêtements spécifiques aux chrétiens, mais cette mesure faisait partie d'une politique de rigorisme sunnite prenant le contrepied des positions de son prédécesseur al-Amin (809-813). Quant à l'interdiction de construire des lieux de culte, constamment réaffirmée par les textes, elle ne fut pas toujours appliquée. La présence du rite chrétien devait se faire discrète dans les espaces les plus fortement islamisés, mais cela n'empêchait pas la célébration des fêtes chrétiennes, donnant lieu à des réjouissances auxquelles participait d'ailleurs l'ensemble de la population, au grand dam des juristes. L'abandon des lieux de culte était souvent lié au déclin économique de la région ou à l'affaiblissement démographique des chrétiens. Les destructions d'églises existent, par exemple à la suite de pillages bédouins – nullement dirigés vers les seuls chrétiens cependant –, par mesure de rétorsion envers la communauté, ou dans un contexte de confrontation militaire avec des États chrétiens. En 772, le prince héritier al-Mahdi fit détruire les églises nouvellement édifiées dans la province d'Alep après avoir été vaincu par l'empereur de Constantinople Léon IV. Dans la seconde moitié du Xe siècle, l'avancée grecque en Syrie du Nord provoqua aussi des représailles à l'égard des melkites. La transformation d'églises en mosquées semble avoir été relativement limitée, même si elle symbolisait de manière éclatante, dans certaines grandes villes, le passage à l'islam: le sanctuaire de saint Jean-Baptiste fut ainsi absorbé par la mosquée des Omeyyades à Damas et la basilique Saint-Vincent fut rachetée puis détruite au profit de la première grande mosquée de Cordoue en 786.

Quant à la condition sociale des chrétiens, elle était aussi stratifiée que celle du reste de la population. Certes, l'accès aux postes les plus importants était majoritairement réservé aux musulmans et à leur clientèle, mais sous les Omeyyades comme sous les Abbassides, la fonction de secrétaire (*katib*) était largement ouverte aux chrétiens. On connaît aussi quelques cas de vizirs chrétiens, par exemple sous le règne du Bouyide Adud al-Dawla (944-983) ou sous les Fatimides. Les mesures d'exclusion envers les employés non-musulmans du palais, œuvre d'Abd al-Malik (685-705) en Orient ou de son lointain parent Muhammad Ier (852-886) en al-Andalus, furent des gestes politiques ponctuels sans conséquences à long terme. En revanche, ces élites chrétiennes semblent avoir été absentes du Maghreb. En al-Andalus, bien que les Omeyyades aient employé des chrétiens comme traducteurs et secrétaires, ces derniers n'occupèrent jamais de postes prééminents, à l'inverse des juifs arabisés dès le Xe siècle. De plus, le poids des chrétiens dans l'administration diminua au Xe siècle, pour disparaître quasiment au XIe siècle.

Il n'y eut pas de politique spécifiquement antichrétienne de la part des pou-

voirs en place, et les vagues de durcissement à l'égard des communautés chrétiennes doivent être comprises à la lumière d'un contexte social et idéologique plus large. Cela ne signifie pas que les chrétiens n'aient pas été ponctuellement victimes, comme beaucoup de minorités, de tensions sociales éclatant sous la forme de conflits intercommunautaires ou de mesures symboliques destinées à contenter les élites musulmanes. La seule véritable persécution qui ait touché les populations chrétiennes se déroula sous le calife fatimide al-Hakim, de 1003 à 1021. Non content de réactiver et de faire appliquer rigoureusement les mesures discriminatoires prévues par le *fiqh* (port d'insignes et de vêtements distincts, interdiction des emblèmes religieux et des simandres servant à appeler à la messe, interdiction d'employer des fonctionnaires chrétiens, etc.), al-Hakim prohiba la consommation de vin et annula les processions et les célébrations liturgiques, contrevenant ainsi à l'usage des Fatimides. Il fit aussi détruire plusieurs églises en Égypte et en Palestine et s'en prit à l'un des symboles cruciaux du christianisme en faisant raser l'église de la Résurrection à Jérusalem vers 1009. Il força ainsi des personnages en vue à se convertir à l'islam. Comparé quelquefois à un Néron musulman, il est possible qu'il ait en fait appliqué une politique hantée par l'attente messianique de la Fin des Temps, croyant être le «Mahdi», le Messie qui guiderait la communauté des croyants vers le salut. Cela pourrait expliquer la radicalité de ses mesures rigoristes, destinées à purifier les mœurs de ses contemporains, et sa tentative, vite avortée, de s'en prendre aussi au sunnisme.

Mis à part cet épisode isolé, on a coutume de dire que l'islam n'exerce aucun prosélytisme. Il est vrai que les cas de conversions forcées sont rares et limitées aux opérations militaires, comme lorsqu'au début du Xe siècle, l'émir de Cordoue Abd al-Rahman III soumettait des forteresses rebelles, dont il convertissait de force la garnison quand elle était partiellement ou totalement chrétienne. Il est toutefois difficile de mesurer la pression sociale qui s'exerçait à l'égard des populations chrétiennes dans les régions où le peuplement était le plus mêlé. Au IXe siècle, la plupart des questions relatives aux *dhimmis* concernait justement les rapports entre communautés. Dans un contexte, comme en al-Andalus ou au Maghreb, où la population musulmane était en pleine croissance mais aussi en contact permanent avec une population chrétienne encore nombreuse, les juristes tentèrent d'accompagner l'expansion de l'islam tout en codifiant les rapports intercommunautaires. La conversion n'était qu'une simple formalité, tandis que l'apostasie était punie de mort. Le droit matrimonial permettait le mariage d'un musulman avec une non-musulmane, mais non l'inverse, ce qui facilita les alliances matrimoniales et la propagation de l'islam, puisque les enfants du couple étaient obligatoirement musulmans. Les théologiens chrétiens veillèrent d'ailleurs à limiter les unions en dehors de la communauté, sévèrement dénoncées par le pape Hadrien Ier vers 785 dans sa

lettre aux évêques d'*Hispania*. Le contact intercommunautaire au quotidien n'empêchait donc pas le cloisonnement social et communautaire.

Les Églises orientales

La relative uniformité du statut des *dhimmis* dans le *fiqh* ne doit pas masquer la variété des évolutions locales, le christianisme constituant, par sa diversité, un véritable «archipel en terre d'Islam» selon Bernard Heyberger.

L'Église monothélite (ou maronite). – Les Églises orientales, issues des débats christologiques des conciles d'Éphèse (431) et Chalcédoine (451), continuèrent à évoluer jusqu'à l'apparition de la dernière branche, le monothélisme maronite. Il s'agissait à l'origine d'une thèse promue par l'empereur Héraclius (610-641) pour tenter de résorber le monophysisme en trouvant une solution théologique de compromis qui réunisse les deux Églises rivales. L'affirmation d'une volonté unique, divine, du Christ était en effet un pas vers le dogme monophysite de l'unicité de la nature du Christ. Cette ébauche de rapprochement fut un échec, provoquant une levée de bouclier au sein du clergé chalcédonien. De plus, elle suscita une nouvelle scission, cette fois-ci au cœur même de l'Église chalcédonienne puisqu'une minorité resta attachée au monothélisme. Aux premiers temps de la domination arabe en Syrie, certains sièges furent d'ailleurs tenus par des évêques monothélites, y compris à Jérusalem et Antioche jusqu'à la condamnation de la doctrine à Constantinople en 681. La dissension se prolongea cependant dans la vallée de l'Oronte et dans le Mont-Liban qui allaient constituer le foyer des Maronites. Ceux-ci tiraient leur nom du «couvent des Syriaques» de Saint-Maroun qui symbolisa la résistance du monothélisme jusqu'au IXe siècle. L'évolution du mouvement est obscure et entourée de légendes jusqu'à la fin du XIe siècle où l'on possède les premiers écrits directs, comme le traité des «Dix Chapitres» de Thomas, évêque de Kafartab au nord de Hama et Shayzar. L'enracinement des maronites dans la région paraît alors bien acquis.

L'Église grecque chalcédonienne (ou melkite). – En Terre Sainte dominait l'Église grecque chalcédonienne. Le patriarcat de Jérusalem connut une période d'instabilité après la mort de Sophrone (634-638), qui avait négocié la reddition de la ville. Mais Jérusalem gardait un prestige religieux qui continuait à attirer des pèlerins de tous horizons: Grecs, Arméniens, nestoriens, Francs... Jusqu'au IXe siècle, le patriarche était régulièrement représenté dans les conciles œcuméniques de l'empire grec, et il prit nettement position contre l'iconoclasme. Il maintenait aussi des liens étroits avec le pape et en développa

avec Charlemagne, qui ambitionnait de devenir le protecteur des lieux saints. Jérusalem participa en effet aux échanges diplomatiques entre Harun al-Rashid (786-808) et l'empereur, mais surtout s'opposa aux innovations théologiques de ce dernier, qui avait modifié le Credo par l'introduction de la formule du *filioque* en 809.

Des monastères prestigieux servaient de vivier à l'élite ecclésiastique palestinienne. La laure de Saint-Sabbas (ou «Mar» Sabbas), dans le désert de Judée, était le plus actif d'entre eux. Son rayonnement religieux et culturel atteignit son apogée aux VIIIe-IXe siècles. La messe s'y déroulait en grec, mais l'établissement accueillait des moines de culture syriaque, arabe, arménienne et géorgienne et l'on y traduisait la patrologie grecque dans ces différentes langues. On effectua à Mar Sabbas et à Mar Chariton, non loin de là, les premières traductions bibliques en arabe, dès l'époque omeyyade. Certaines s'adressaient au grand monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï. Les melkites de Palestine étaient en relation étroite avec leurs coreligionnaires égyptiens, mais aussi avec l'empire grec qui adopta d'importantes figures du clergé syro-palestinien, comme l'archevêque André de Crète († 720), né à Damas et formé à Mar Sabbas. Le monastère participa à l'élaboration de la tradition liturgique byzantine, mais aussi à la lutte contre l'iconoclasme, illustrée par le martyre de Théodore Graptos et par les écrits théoriques de saint Jean Damascène, repris ensuite par Théodore Abu Qurra († 830). Le premier appartenait à l'influente famille des Banu Sarjun, fonctionnaires de l'empire grec à Damas avant de passer au service des Omeyyades. Plusieurs de ses parents se retirèrent à Mar Sabbas et Jean y séjourna peut-être aussi avant de devenir prédicateur au monastère de la Résurrection à Jérusalem. Quant à Théodore Abu Qurra, né à Édesse en Haute Mésopotamie, il fut initié à la vie monastique à Mar Sabbas avant de diriger Harran, dans sa région natale. Destitué par le patriarche d'Antioche vers 813, il mena pendant plusieurs années une vie de prédicateur chalcédonien itinérant en Égypte, en Syrie et jusqu'en Arménie. Son *Traité sur la vénération des saintes icônes* fut l'un des premiers ouvrages dogmatiques chrétiens en arabe. Il était d'ailleurs destiné à contrer l'accusation d'idolâtrie proférée par l'islam à l'égard du culte des icônes.

Le foyer palestinien maintenait des liens étroits avec les communautés melkites de Syrie du Nord et de Jéziré (Haute Mésopotamie), placées sous la juridiction du patriarcat d'Antioche. Tandis que l'Église chalcédonienne se maintenait assez bien en Syrie centrale autour de Damas, le patriarcat d'Antioche fut grandement affaibli par la conquête arabe. En raison de sa proximité avec l'empire grec, il faisait l'objet d'un étroit contrôle de la part du pouvoir omeyyade, qui laissa le siège vacant pendant toute la première moitié du VIIIe siècle et favorisa même l'installation des jacobites. Tandis que les évêchés déjà déclinants (Apamée et Palmyre) disparurent, le sanctuaire de

saint Siméon le Stylite passa aux mains des monophysites et le grand pèlerinage s'éteignit avant l'abandon définitif du site au Xe siècle. Après sa restauration en 742, le patriarcat d'Antioche fut soumis à un recrutement purement local sans lien avec Constantinople. Les titulaires furent d'ailleurs instrumentalisés par les califes abbassides lors de leurs conflits avec les Grecs.

Profitant de la crise du califat abbasside au Xe siècle, les Grecs menèrent plusieurs campagnes en Syrie du Nord, scellées par la prise d'Antioche en 969. Le rétablissement de la présence byzantine favorisa un renouveau melkite dans la province, tête de pont de la politique impériale. Les lieux de culte furent restaurés et le clergé jacobite, évincé, fut repoussé vers le Tur Abdin et la Haute Mésopotamie. L'influence impériale se fit alors ressentir jusqu'en Palestine et en Égypte, provoquant une renaissance de l'hellénisme parmi les chalcédoniens, y compris dans le domaine liturgique où le rite grec s'imposa dans les trois patriarcats.

Au-delà de l'Euphrate, en Haute Mésopotamie, les melkites possédaient aussi quelques évêchés, dans un pays de culture syriaque monophysite dans sa grande majorité. L'expansion militaire de Nicéphore Phocas s'appuya essentiellement sur les places du Nord-Ouest de la Jéziré comme Mayafariqin, l'ancienne Martyropolis, et surtout Édesse. Métropole ecclésiastique de l'Osrhoène, Édesse possédait une communauté melkite minoritaire et s'illustrait par la possession du suaire du Christ, que les Grecs ramenèrent d'ailleurs à Constantinople en 944. Plus au sud, Harran fut aussi la cible d'expéditions grecques et accueillait encore un clergé melkite, dont Théodore Abu Qurra fut le pasteur à la fin du VIIIe siècle. Dans le reste de l'Irak, la présence melkite était réduite à des micro-communautés comme celle de Bagdad, en butte à l'hostilité des nestoriens. En Asie centrale, près de Tashkent, on trouvait même jusqu'au Xe siècle une véritable colonie de Grecs déportés autrefois par les Perses : al-Rumiya, la «ville des Romains» [d'Orient].

L'Égypte constituait l'autre bastion chalcédonien en terre d'Islam, symbolisé par le monastère de Sainte-Catherine du Sinaï. L'Église grecque y était cependant réduite à ses seules forces face à un clergé copte très entreprenant et qui profita de la conquête pour faire main basse sur la plupart des établissements chalcédoniens, avec le soutien du pouvoir musulman. Pendant près d'un siècle, Alexandrie fut privée de patriarche chalcédonien, alors qu'il subsistait une dizaine d'évêchés, principalement dans le Delta du Nil, la région la plus hellénisée. Le redressement melkite en Égypte pourrait dater du patriarcat de Politien (768-813) : médecin réputé, on lui prête la guérison de la concubine d'Harun al-Rashid, grâce à laquelle il aurait obtenu la restitution des lieux de culte «spoliés» par les coptes. L'anecdote est légendaire, puisque les melkites restaient largement minoritaires. Ils bénéficièrent toutefois de la protection des califes fatimides auprès desquels leur patriarche vint s'installer après la fonda-

tion du Caire en 969. La conquête arabe avait en effet relégué Alexandrie au second plan par rapport aux villes successives qui se développèrent sur le site actuel du Caire : Fustat, poumon économique du pays fondé après la conquête par Amr Ibn al-As, puis al-Qahira, siège politique d'un empire fatimide qui s'étendit bientôt de l'Ifriqiya à la Syrie.

L'Église monophysite d'Égypte (ou copte). – Les patriarches monophysites durent eux aussi faire allégeance au pouvoir en place à Fustat. Dès le VIIIe siècle, certains s'installèrent momentanément hors d'Alexandrie, dans le Delta ou dans le Wadi Natrun, ou désert de Scété, qui était le berceau du monachisme depuis l'époque des saints Antoine et Pacôme. L'abandon officiel d'Alexandrie au profit du Caire n'eut lieu cependant qu'à la fin du XIe siècle, sans doute dans le contexte de restauration de l'autorité centrale qui caractérisa le quasi-règne du puissant vizir arménien Badr al-Jamali (m. 1094). Le contrôle des institutions coptes s'avérait en effet essentiel pour le pouvoir musulman dans un pays où la population chrétienne constitua sans doute l'essentiel de la population, notamment en milieu rural, en Moyenne Égypte et dans le Delta, au moins jusqu'au Xe siècle. Le nom même des coptes (« Égyptiens ») reflétait d'ailleurs leur entière identification au pays.

Les conquérants n'eurent aucun mal, dans un premier temps, à profiter de la neutralité des coptes pour renverser l'autorité impériale grecque, qui en 631 avait mené une active campagne contre le monophysisme. La pression fiscale exercée sur les riches terres du Delta, du Fayoum et de la vallée du Nil, îlots de fertilité dans une Égypte cernée par les déserts, ne tarda cependant pas à susciter des formes de jacqueries, révoltes paysannes où l'élément chrétien était prédominant. Six d'entre elles se déroulèrent au VIIIe siècle, mais la plus importante fut celle de la région de Bashmur dans le Delta en 829-830, qui nécessita l'intervention des troupes du calife al-Mamun. Bien loin de s'apaiser, la ponction exercée par le califat abbasside s'accrut avec la nomination du gouverneur Ahmad Ibn al-Mudabbir en 868 : il doubla en effet le taux de la *jizya* et du *kharaj*, qu'il imposa pour la première fois au clergé dans son ensemble. Cela n'empêcha pas la chute des revenus fiscaux, provoquée par la fuite des paysans et l'abandon des terres. L'avènement d'une dynastie autonome en Égypte, celle des Tulunides (868-905), desserra l'étau fiscal au profit d'une restauration de l'équilibre dans les campagnes du Delta. L'historiographie copte adopte donc un point de vue centré sur l'Égypte, préférant les souverains locaux à la mainmise califale de Damas puis de Bagdad. Il est vrai que les gouvernements locaux s'appuyèrent sur l'Église copte pour asseoir leur légitimité vis-à-vis du califat. Quant aux Fatimides, shiites ismaïlites minoritaires dans un pays massivement sunnite, ils ne pouvaient guère s'aliéner la plus puissante des minorités.

Dans le Delta, zone agricole très peuplée et débouché maritime de l'Égypte,

les coptes occupaient une place importante dans le commerce et l'activité économique. Alexandrie abritait le corps de saint Marc, l'évangélisateur de l'Égypte. Les coptes gardaient la tête du saint, tandis que les melkites conservaient le corps, qui leur fut dérobé par des marchands vénitiens en 828. Au milieu du XIe siècle, les chrétiens possédaient encore dix-sept églises dans la ville, dont certaines de construction récente. Mais les principaux sanctuaires du Delta étaient les monastères de Sainte-Damienne dans le Nord, de Saint-Georges, au sud près de Tanta et surtout de Saint-Ménas en Maréotide. Les monastères, installés hors des villes, parfois en plein désert mais avec d'amples ressources foncières, abritaient des reliques de martyrs au chevet desquels se déroulaient des pèlerinages saisonniers. Dès le IVe siècle, la réputation thaumaturgique de saint Ménas attira des pèlerins de tout l'empire romain et l'on construisit au Ve siècle une basilique qui était alors la plus grande d'Égypte. Le sanctuaire resta important jusqu'au VIIIe siècle, où les coptes réussirent à en prendre le contrôle. Bien qu'une partie de la basilique ait été abandonnée à cette période, le patriarche Michel Ier (744-768) reconstruisit alors un nouvel édifice. Les ressources du monastère ne se tarirent qu'au IXe siècle, où le calife al-Mutasim dépouilla la basilique de ses marbres au profit de ses palais de Samarra, la nouvelle capitale abbasside. Seul le *martyrion* attira encore les fidèles jusqu'au XIVe siècle.

L'institution monastique constituait le cœur de la spiritualité copte. Bien qu'un bon nombre de monastères aient été abandonnés à partir du Xe siècle, l'auteur arménien Abu Salih en comptait encore 181 au début du XIIIe siècle dans son guide des lieux saints d'Égypte. La conquête arabe et l'islamisation accélérèrent le reflux du monachisme érémitique au profit de l'institution cénobitique. L'abandon des colonies de Nitrie et des *Kellia*, situées entre le Delta et le désert occidental, se déroula en effet entre le VIIe et le VIIIe siècle. Le Wadi Natrun, niché dans le désert entre Alexandrie et le Caire, dans un milieu inhospitalier propice à l'ascétisme, abrite encore d'importants monastères enfermés dans leurs hautes murailles qui les font ressembler à des citadelles. Ce qu'ils étaient réellement, tant au niveau symbolique qu'au niveau pratique : les monastères isolés devaient en effet se protéger des raids bédouins, et cela avant même l'avènement de l'islam. Les riches établissements du Wadi Natrun furent dévastés en 817 et reconstruits avec un imposant dispositif défensif, comprenant des murs massives. Les anachorètes, tout en étant installés dans des cellules individuelles hors des murs, pouvaient s'y réfugier en cas de danger. Saint-Macaire, Saint-Bishoï, Saint-Baramous commémoraient de grandes figures de l'histoire ecclésiastique égyptienne. Ces trois monastères, dont les églises étaient couvertes de fresques caractéristiques d'un art copte ouvert aux influences byzantines, étaient encore florissants à l'époque fatimide. Quant au monastère des Syriens, il fut cédé au VIIIe siècle à des marchands de Takrit qui en firent une

colonie monastique jacobite, donc monophysite comme les coptes. Il possédait d'ailleurs l'une des plus importantes bibliothèques de manuscrits syriaques, dont une partie provenait des pérégrinations de son abbé Moïse de Nisibe dans l'empire abbasside au Xe siècle.

Dans la luxuriante dépression du Fayoum, intensément cultivée, les monastères s'installaient en général en lisière des zones fertiles, comme Saint-Gabriel, entièrement reconstruit à l'époque fatimide et resté dynamique jusqu'au XIIIe siècle. Enfoncé dans le désert, Dayr al-Qalamun fut l'un des plus importants établissements coptes: au XIIIe siècle, il accueillait encore 130 moines. Son fondateur et premier abbé, Samuel († 694), contemporain de la conquête arabe, fut aussi une figure de la résistance aux chalcédoniens.

En descendant le Nil, en Moyenne et Haute Égypte, de Minia à Assouan, d'importantes populations coptes subsistèrent tout au long du Moyen Âge, essentiellement en milieu rural. Les monastères, installés le plus souvent sur les sites rocheux et dénudés de la rive orientale du Nil, jouaient un rôle d'encadrement crucial. L'Église de la Vierge près de Minia, comprise dans le «monastère de la poulie», domine encore le Nil et constitue le plus important pèlerinage marial d'Égypte. Le souvenir de la fuite de la Sainte Famille en Égypte alimenta en effet, dès l'Antiquité, une déambulation pieuse à travers toutes les étapes supposées de son séjour, jalonnées d'églises dédiées à la Vierge. Plusieurs monastères de la vallée du Nil ont traversé l'époque médiévale. Saint-Apollo de Bawit, au nord d'Assiout, fut abandonné dès le Xe siècle. Par contre, le Monastère Blanc fondé par saint Shenouté au Ve siècle resta l'un des foyers de la culture copte et accueillit aux XIe-XIIe siècles des moines arméniens, à l'époque où ce groupe occupait une place importante dans l'État fatimide. Face à Assouan, Saint-Siméon, reconstruit au Xe ou au XIe siècle, abritait jusqu'au XIIIe siècle une communauté monastique dont la protection était assurée par une véritable forteresse (*qasr*) dominant l'enceinte de brique crue.

D'autres monastères se dressaient au fin fond du désert: aux alentours de l'oasis de Kharga, dans le désert de Libye, et surtout dans le désert arabique. L'un des plus grands symboles du monachisme égyptien s'y trouvait: le couvent de saint Antoine, qui y avait vécu en anachorète dans une grotte. Une véritable cité monastique s'y développa à partir du Ve siècle, protégée de l'insécurité par une enceinte d'un kilomètre de périmètre. À quelque distance au sud, un autre ensemble commémorait saint Paul de Thèbes, expression ultime de l'idéal ascétique et modèle de saint Antoine. Comme Sainte-Catherine, ces deux couvents ont traversé l'histoire de l'Égypte.

Imprégnée de l'idéal monastique le plus intransigeant, l'Église copte soignait toutefois ses relations avec le pouvoir islamique et s'appuyait sur ses notables présents dans la capitale où ils occupaient des charges importantes. Supplantée par la fondation de Fustat, la petite ville grecque de Babylone constituait, hier

comme aujourd'hui, le principal ensemble chrétien du Caire. Les églises y étaient généralement de fondation antique mais beaucoup d'entre elles furent restaurées à l'époque fatimide. Ce fut le cas de la *Muallaqa*, église «suspendue» car construite sur les vestiges de la muraille romaine. Quant à l'église monastique de Saint-Mercure, non loin de la mosquée d'Amr Ibn al-As, elle fut entièrement reconstruite sur autorisation du calife al-Muizz (953-975), le fondateur du Caire. La nouvelle capitale se dota aussi d'églises chrétiennes, construites grâce aux dignitaires coptes de la cour fatimide.

L'Église monophysite syriaque (ou jacobite). – L'autre branche importante du monophysisme était représentée par l'Église dite «jacobite», en référence à Jacques Baradée, l'un de ses fondateurs au VIe siècle. Ses membres se désignaient toutefois sous le nom de «Syriens», car ils étaient implantés en Syrie, se rattachaient au patriarcat d'Antioche et étaient de culture syriaque. En Syrie, leur présence commençait à Bosra, au contact de l'Arabie, mais ils n'étaient guère implantés qu'à l'est du Jourdain et de l'Oronte, où ils étaient en rivalité avec les chalcédoniens dont ils dédoublaient certains sièges comme Damas, Homs (l'ancienne Émèse), Apamée, Alep et bien sûr Antioche, d'où ils furent chassés par les Grecs en 1034.

Selon les listes épiscopales transmises par Michel le Syrien, les jacobites auraient compté environ 130 sièges au XIIe siècle. Antioche, centre d'irradiation du christianisme jacobite, constituait désormais la métropole avancée d'une Église qui, face aux chalcédoniens, se concentrait essentiellement en Jéziré, dans les hautes vallées de l'Euphrate et du Tigre, au contact avec la Cilicie à l'Est et l'Arménie, elle aussi monophysite, au Nord. À partir du bastion de la Jéziré, le monophysisme syriaque avait progressé vers le sud depuis le VIe siècle en suivant l'Euphrate jusqu'à Raqqa et al-Rusafa (Sergiopolis), et le Tigre jusqu'à Mossoul et Takrit. En Irak, les jacobites se heurtaient à la concurrence de l'Église nestorienne, majoritaire et fermement implantée à Bagdad.

Le monachisme jouait aussi un rôle prédominant chez les jacobites. Bien que le cénobitisme eût été la forme la plus répandue, le modèle ascétique des stylites survivait encore au VIIIe siècle dans les monts d'Alep, avec Jean d'Atharb († 738), et dans la Jéziré avec Thomas le Stylite († 837). Mais le haut clergé provenait des grands couvents, qui servaient aussi bien souvent de lieux de résidence et de sépulture aux évêques. Les patriarches d'Antioche durent ainsi se replier vers leurs monastères d'origine face à l'hostilité du clergé grec.

Le premier grand foyer monastique se trouvait non loin d'Alep à Talada, centre de diffusion et de conservation de l'œuvre de Jacques d'Édesse († 708), l'un des Pères de l'Église syriaque occidentale, qui y enseigna le grec et y révisa la traduction syriaque de l'Ancien Testament. Au Xe siècle, quatre patriarches y furent ordonnés, mais le monastère périclita au moment de l'expansion byzan-

tine. Sur les bords de l'Euphrate, à proximité de Manbij (Hiérapolis), le couvent de Qenneshrin gardait lui aussi le souvenir des grandes figures de la vie intellectuelle syriaque du VIIe au IXe siècle et connut un nouvel essor au XIe siècle. Sévère Sabukht († 667) y avait appris le grec, le syriaque et le perse et y avait formé dans le domaine de la théologie et des sciences rationnelles des disciples prestigieux comme Jacques d'Édesse, le futur patriarche Athanase II de Balad († 686) ou bien Georges († 725), surnommé «l'évêque des Arabes» parce qu'il encadrait les tribus arabes chrétiennes des steppes à l'ouest de l'Euphrate, notamment les Tayy' et les Tanukh.

Dans le «Pays du Nord», Mélitène et sa province furent des foyers de culture très actifs jusqu'au XIIIe siècle. Au milieu des monts du Taurus, où l'ascète Barsauma s'était illustré, un premier couvent fut fondé au Ve siècle et reconstruit en hauteur avant 790. Cet établissement joua un rôle considérable dans l'histoire de l'Église syriaque occidentale puisqu'il fut la résidence et le lieu de sépulture occasionnels des patriarches dès le VIIIe siècle, puis de manière permanente à partir de 1034. À l'est de l'Euphrate, au contact avec des populations arméniennes, arabes, mais aussi kurdes et turques à partir du XIe siècle, les institutions jacobites s'articulaient autour des deux foyers de culture syriaque des Ve-VIe siècles: Édesse, la «ville bénie», et Nisibe. Aux VIIIe-IXe siècles, l'activité littéraire en langue syriaque était importante dans la région: au monastère de Zuqnin près d'Amid, on écrivit en 775 une chronique universelle, et l'évêque de Dara fut le commanditaire de l'histoire universelle de Denys de Tell Mahré. Quant à Nonnus de Nisibe, il fut chargé en 814 de défendre le dogme monophysite à la cour du roi arménien Ashot face au savant melkite Théodore Abu Qurra. La vitalité des communautés chrétiennes de Haute Jézireh à cette époque suscita d'ailleurs la construction de plusieurs églises et monastères qui vinrent compléter un réseau très ancien. Le grand monastère de Dayr al-Zafaran (du «safran») fut ainsi refondé en tant que siège de l'évêque de Mardin en 793. Dans le massif calcaire du Tur Abdin, qui s'étendait jusqu'au Tigre, des lieux de culte furent édifiés à l'époque omeyyade par des notables locaux comme «saint Siméon aux Olives» († 734), évêque de Harran, qui fonda une église dans son village natal près de Midyat. Le Tur Abdin ou «montagne des serviteurs de Dieu» regroupait des couvents notables, comme Qartmin, et constituait l'un des lieux saints du monophysisme. Sur le Mont Izla se trouvaient plusieurs monastères qui servirent de matrice au monachisme syriaque dans son ensemble, comme Mar Awgen, fondé par un disciple égyptien de saint Antoine, ou Mar Ibrahim, lié à la mémoire d'Abraham de Kashkar († 586), l'un des fondateurs du monachisme nestorien en Irak et en Perse. Les nestoriens y étaient donc présents tout en étant minoritaires.

Séparées jusque-là par la frontière perso-byzantine, les deux branches du christianisme syriaque se retrouvèrent après la conquête arabe en concurrence

pour l'encadrement de la Haute Mésopotamie. Dès 629, le patriarche jacobite donna à son représentant pour les provinces perses, le maphrien, des pouvoirs étendus. Bien qu'il ne comptât que douze évêques suffragants au IXe siècle, le maphrien mena une ambitieuse politique d'expansion vers la Perse, la Transoxiane et le Sud de l'Irak, que le catholicos nestorien Timothée Ier s'employa à contrecarrer. Le maphrien, qui était aussi métropolite de Takrit, résidait en fait sur le «Mont des Milliers», au sud-est de Mossoul. Dominant la plaine du Tigre, cette colonie monastique abritait Mar Matta, principal lieu d'étude des jacobites en Irak. Cette région de confluence entre les deux branches du christianisme syriaque fournit à l'empire abbasside quelques-unes de ses figures intellectuelles les plus remarquables.

L'Église syriaque orientale (ou nestorienne). – Grâce à la protection des califes abbassides, qui relaya celle des Sassanides, les nestoriens purent poursuivre leur expansion aux premiers siècles de l'Islam. L'Église nestorienne sut en effet s'ajuster aux bouleversements politiques: après la fondation de Bagdad par al-Mansur (754-775), son patriarche (ou «catholicos») quitta Séleucie-Ctésiphon, capitale des Perses, pour la nouvelle métropole impériale. Il suivit aussi la cour à Samarra dans la seconde moitié du IXe siècle. Ancrée dans les territoires qui avaient contribué à la victoire des Abbassides, l'Église nestorienne obtint des califes une place privilégiée par rapport à ses concurrents. Le catholicos se vit reconnaître une véritable primauté sur l'ensemble des communautés chrétiennes de l'empire. Abraham III s'en réclamait en 913 pour faire barrage à l'implantation melkite à Bagdad, et Jean V en 1001 pour s'opposer à l'installation du maphrien jacobite. Au prix d'un droit de regard du pouvoir islamique sur le choix de ses hauts responsables, l'Église nestorienne jouissait donc d'un quasi-monopole en Irak.

Les structures de cette Église favorisaient à la fois un certain centralisme institutionnel et une expansion missionnaire hors du noyau irakien. À l'époque de Timothée Ier († 823), le catholicos, tout en reconnaissant la primauté théorique du pape de Rome, se considérait comme le premier des patriarches orientaux: le paradis ne se trouvait-il pas en Mésopotamie, patrie d'Abraham et des rois Mages? Investi du pouvoir de créer de nouveaux sièges, le catholicos consacrait les métropolites et les évêques. Élus par les fidèles et le clergé, leur autorité s'étendait aux institutions monastiques mais était tempérée par un gouvernement synodal. Cette organisation permit au nestorianisme d'essaimer en dehors des six «provinces de l'intérieur». Ces dernières comprenaient la Mésopotamie, du «pays des Arabes» au Nord (Mont Izla, Édesse, Nisibe) à la Chaldée au Sud, dont Basra devint la métropole au VIIIe siècle. À l'est du Tigre, les nestoriens étaient anciennement implantés dans le «pays des Kurdes» (autour d'Arbèles) et dans l'antique Elam, dont Jundishapur était la tête.

Dès la seconde moitié du VIe siècle, l'Église nestorienne poursuivit son avancée vers la Perse mais aussi vers l'Arabie, ce qui nécessita la création des «provinces extérieures». Pour faciliter l'évangélisation, le métropolitain y bénéficiait d'une très grande autonomie. Jusqu'à la formation de cadres autochtones, le clergé vint exclusivement d'Irak, principalement du couvent de Bayt Abé près de Mossoul. La métropole de Rew-Ardashir dirigeait au départ un vaste dispositif comprenant le Qatar, Oman, Socotra et même l'Inde, mais ces provinces devinrent autonomes au cours du VIIe siècle. L'époque de Timothée Ier marqua l'extension maximale des provinces extérieures, qu'il contribua à réorganiser. Certes, la conquête arabe provoqua le détachement et le déclin rapide des provinces d'Arabie, mais l'Église nestorienne continua à s'étendre vers l'Est, le long des routes de commerce avec la Chine et l'Inde. Un réseau épiscopal très distendu s'organisa en Iran: dans le Daylam, province natale des shiites Bouyides qui mirent le califat sous tutelle à partir de 945; dans le «pays des Mèdes», au sud de la Mer Caspienne, autour de Rayy, à quelque distance de l'actuelle Téhéran, etc. À partir du Khurassan, berceau de la révolution abbasside, le métropolitain de Merw envoya des missions jusque chez les Huns, les Turcs et les Chinois. Vers la fin du VIIIe siècle, Timothée Ier proclamait d'ailleurs dans sa correspondance que le *khaqan* des Turcs s'était converti avec presque tout son peuple. D'abord itinérant, pour suivre le mode de vie nomade, l'évêque des Turcs s'installa au IXe siècle à Samarcande, en Sogdiane. Dans la partie occidentale de l'Afghanistan (la Bactriane), Herat abrita jusqu'au XIe siècle un siège métropolitain. En Inde, en Chine et au Tibet, limites ultimes de la nébuleuse nestorienne, Timothée Ier inaugura aussi de nouvelles métropoles. L'expansion missionnaire nestorienne connut cependant des fortunes diverses: elle se heurta vers l'Ouest aux fiefs jacobites, s'essouffla en Perse centrale dès le Xe siècle, s'éteignit en Chine à la même époque, mais se prolongea chez les Mongols au XIe siècle à partir de Merw et Samarcande.

Le dynamisme de l'Église nestorienne reposait en grande partie sur l'influence de ses notables à la cour abbasside. Le monastère de Deir Qunna, au sud de Bagdad, délivrait une formation profane qui permit à de nombreux laïcs d'occuper des charges de secrétaires dans l'administration impériale. Quant à l'influence des médecins nestoriens à la cour, elle ne se démentit pas jusqu'à l'époque seljoukide. De véritables dynasties occupaient cette fonction, comme celle des Bukhtishu. Georges († 769) dirigea la prestigieuse école de médecine de Jundishapur et officia auprès d'al-Mansur. Son fils fut le médecin personnel d'Harun al-Rashid. Quant à Gabriel († 828), malgré une disgrâce qui faillit lui coûter la vie, il fut l'une des figures marquantes de l'aréopage bagdadien. Sous le règne des Bouyides, les Bukhtishu et d'autres figures de la communauté continuaient à jouir d'une position sociale enviable. Le sultan Adud al-Dawla (944-983), grâce auquel Bagdad retrouva son dynamisme après une

longue période de troubles, fit lui aussi largement appel aux nestoriens, notamment pour son hôpital, fondé en 986.

Communautés chrétiennes de l'Occident musulman

Les Églises orientales ont donc pleinement participé aux mutations politiques et culturelles de l'histoire de l'Islam. Dans l'Occident musulman (Maghreb et al-Andalus), l'élément chrétien semble au contraire avoir joué un rôle mineur dans la formation des sociétés islamiques autochtones, connaissant une décrue plus rapide qu'en Orient avant de disparaître avec les Almohades au milieu du XIIe siècle. La situation maghrébine diffère cependant grandement de l'évolution du christianisme dit «mozarabe».

Le christianisme maghrébin. – La première caractéristique du christianisme maghrébin est de n'avoir pas laissé de source, à part quelques inscriptions funéraires latines exhumées en Tripolitaine et à Cairouan. Ces dernières s'échelonnent entre 998 et 1046 et témoignent du maintien d'une communauté chrétienne dont le latin continuait à être la langue écrite de référence. On peut récolter dans les sources arabes d'autres indices sur la minorité chrétienne en Ifriqiya, lors de la conquête bien sûr mais aussi à l'époque du grand juriste malékite Sahnun (m. 854), qui consacra plusieurs dizaines de *fatwas* aux rapports avec les chrétiens. Al-Maliki (XIe s.) relate aussi qu'à la fin du IXe siècle le cadi rigoriste Ibn Talib aurait imposé aux *dhimmis* de la ville le port d'écussons blancs où figuraient des singes et des cochons. Quoi qu'il en soit, la présence chrétienne à Cairouan était intimement liée à l'importance politique et au dynamisme de la ville. On peut même se demander si Cairouan n'avait pas remplacé Carthage en tant que métropole de «l'Église d'Afrique»: la référence exclusive à cette dernière dans la documentation pontificale peut en effet s'expliquer par un souci de conserver le nom antique. Lorsque la capitale fut transférée par les Fatimides à Mahdiya, un évêché y fut aussi créé, à une date inconnue. En 1053 son titulaire demanda vainement au pape Léon IX de lui accorder la primauté sur Carthage. Plusieurs lettres témoignent ainsi des relations épisodiques entre l'Église d'Ifriqiya et la papauté, jusqu'à l'époque de Grégoire VII. Celui-ci s'adressa en 1076 à l'évêque de «Carthage» comme s'il était devenu l'unique prélat encore en place en Ifriqiya.

Dans le Maghreb central, les sources arabes signalent très ponctuellement des églises ou des populations chrétiennes jusqu'au XIe siècle, mais les notices concernent surtout les centres urbains dynamiques: Tahart, la capitale des Rustamides, au IXe siècle; Tlemcen, important relais entre le Maghreb occidental et l'Ifriqiya, au XIe siècle; Bougie, qui en devenant la nouvelle capitale

des Hammadides en 1067 fut dotée d'un évêque avec la bénédiction du pape. En dehors des pôles politico-économiques, où le commerce et les relations diplomatiques pouvaient favoriser une certaine diversité au sein de la population, l'histoire du christianisme maghrébin reste muette. Quant au Maghreb extrême, son évolution entre le IVe et le IXe siècle est particulièrement obscure. De la période idrisside (IXe s.), fondamentale pour l'islamisation de la région, ne subsiste aucune source si ce n'est numismatique et archéologique. Tanger, Ceuta et peut-être Volubilis abritaient sans doute encore des populations chrétiennes lors de la conquête, mais on ignore leur devenir.

La clef pour comprendre le processus d'islamisation du Maghreb réside dans les siècles précédant la conquête. La christianisation fut limitée aux territoires directement dominés par l'empire romain, qui se replia dès le IVe siècle vers la Tingitane, la Maurétanie césarienne et l'Afrique proconsulaire. La reconquête décidée par l'empereur Justinien ne dépassa guère les Aurès, qui continuaient à former un foyer berbère pratiquement autonome. Bien que le christianisme ait pénétré à l'intérieur des terres parmi les Berbères, il est difficile d'évaluer avec quelle profondeur. L'échec de la politique impériale de ralliement des tribus, manifeste dans le déclenchement de la crise à la fin du VIe siècle, pourrait expliquer *a contrario* l'adhésion des Berbères à la religion du nouvel empire musulman qui supplanta la domination lointaine et contestée de Constantinople.

Les mozarabes en al-Andalus. – Les assises du christianisme dans l'Espagne wisigothique étaient au contraire bien plus fortes, puisque l'Église y était intimement liée au fonctionnement d'un État puissant et relativement centralisé. Le poids des populations et des institutions chrétiennes fut d'ailleurs bien plus important en al-Andalus qu'au Maghreb, au moins jusqu'au XIe siècle. Les sources, lacunaires et disparates, ne permettent cependant pas de restituer leur évolution avec toutes les précisions qui s'imposeraient selon les régions considérées.

Le premier siècle de l'Islam en al-Andalus n'est connu que par des récits tardifs. Quant aux sources chrétiennes, elles ne font que rarement allusion à la nouvelle domination. À la fin du VIIIe siècle, Tolède affirme encore sa primauté non seulement sur les communautés chrétiennes en territoire musulman, mais aussi sur les principautés autonomes du Nord de la Péninsule. La fiction de l'unité de l'*Hispania* n'est donc pas complètement morte, et les textes latins continuent d'ailleurs à désigner sous ce terme la partie dominée par l'Islam, qui comprend jusqu'au IXe siècle au moins la plupart des sièges épiscopaux importants. L'archevêque de Tolède, Élipand (v. 783-808), tient alors tête aux théologiens asturiens et à l'Église carolingienne en soutenant l'adoptianisme. Cette doctrine consistait à expliquer l'Incarnation, très critiquée par l'islam, à

travers l'image de l'adoption du Christ par le Père. Issu des grandes querelles christologiques de l'Antiquité tardive, l'adoptianisme pouvait aussi répondre aux défis dogmatiques posés par l'islam.

Malgré l'impression d'un certain *statu quo*, le christianisme en al-Andalus connut de profondes restructurations qui se manifestèrent au IXe siècle. Dès les premières décennies du siècle, Cordoue supplanta Tolède comme épicentre du christianisme en territoire islamique. Bien qu'une communauté chrétienne se soit maintenue à Tolède jusqu'à la conquête de la ville par Alphonse VI en 1085, son histoire est peu documentée. Il est évident que l'ancienne *Carthaginense* dépendant de Tolède perdit la plupart de ses sièges épiscopaux au cours du IXe siècle. *Arcavica* fut par exemple abandonnée par son évêque entre 850 et 866 à la suite de destructions probablement commises par les Berbères de la région de Santaver. Dans d'autres régions comme l'ancienne principauté de Théodemir, dans le Levant, l'archéologie révèle l'abandon ou le déplacement de plusieurs sites urbains antiques, avec leurs basiliques et leurs nécropoles associées. La province de Lusitanie perdit aussi sa métropole, Mérida, lors des luttes entre le pouvoir omeyyade et le seigneur rebelle Ibn Marwan al-Jilliqi. La ville fut rasée en 868 et l'imposant complexe de Sainte-Eulalie, centre de pèlerinage majeur dans la Péninsule, fut alors déserté. Bien que le *Gharb al-Andalus* (correspondant à une partie du Portugal actuel jusqu'à Coimbra au nord) et la vallée de l'Ebre aient abrité jusqu'au XIIe siècle des populations chrétiennes et des clercs, l'organisation de ces communautés demeure dans l'ombre.

En tout cas, le IXe siècle marqua probablement un tournant décisif dans la diffusion de l'islam comme religion majoritaire. L'existence de communautés chrétiennes était encore bien attestée, à la fois par les sources arabes, les sources latines et l'épigraphie funéraire. Mais les chrétiens ne jouèrent qu'un rôle secondaire dans les conflits qui opposèrent l'émirat omeyyade aux seigneurs *muwallad*-s. Ces derniers étaient apparemment des notables convertis à l'islam, sans appartenir toutefois à la clientèle des grandes familles arabes, comme c'était le cas des *mawali*-s en Orient comme en Occident. Les plus célèbres d'entre eux furent Umar Ibn Hafsun et ses fils, qui tinrent tête aux Omeyyades jusqu'en 928 depuis leur capitale Bobastro, dans les monts du nord de Malaga. Cette famille gouvernait une population à la fois musulmane et chrétienne, comme ce fut aussi le cas pour les Banu Qasi de la haute vallée de l'Ebre jusqu'au début du Xe siècle. S'appuyant sur des références islamiques, la principauté des Banu Hafsun reposait aussi sur le ralliement des populations chrétiennes. Le chroniqueur Ibn Hayyan prétendait d'ailleurs que Umar Ibn Hafsun était revenu à la foi de ses ancêtres et le site de Bobastro n'a jusque-là révélé que la présence d'églises.

Cette ambiguïté était à l'image d'une société en pleine transition, y compris

dans la capitale où il subsistait à la fin du Xe siècle une vingtaine d'églises et de monastères chrétiens, principalement disséminés dans les faubourgs de la ville et la Sierra de Cordoue. Les sources latines des années 850 reflétaient le sentiment que le christianisme était devenu minoritaire dans une société dominée par l'islam et où la langue et la culture arabe commençaient à supplanter le modèle latin jusque dans les rangs des notables chrétiens. Les passions des martyrs de Cordoue, au-delà de leur historicité qu'il faut mesurer à l'aune d'un discours hautement codifié et symbolique, traduisaient les mutations sociales vécues par la communauté chrétienne locale. Il s'agit d'une cinquantaine de vies de saints qui auraient été exécutés par la justice islamique, la plupart pour avoir insulté publiquement l'islam et certains pour avoir renié leur appartenance à l'islam. Sous la plume d'Euloge et Alvare de Cordoue, les vies de ces nouveaux martyrs de l'Église incarnaient pour les fidèles des modèles de résistance au pouvoir profane quel qu'il soit: le pouvoir islamique bien sûr, mais aussi celui des notables chrétiens hostiles à toute confrontation en raison de leur compromission avec le palais. Le culte des reliques qui fleurit autour de ces «martyrs» fut combattu à la fois par les autorités locales et par le haut clergé qui convoqua un concile en 852 pour refuser toute sacralisation de ces morts volontaires, intervenues sans aucune persécution ou usage de la force. Malgré ces controverses, certaines reliques étaient encore honorées dans les basiliques cordouanes en 961. Il est intéressant de noter qu'un quart de ces martyrs était formé de personnes officiellement tenues pour musulmanes, qu'elles soient converties ou de père musulman tout en étant éduquées par la famille maternelle dans la foi chrétienne. La conversion ou l'appartenance à l'islam pouvaient rester formelles et ne susciter aucune socialisation au sein de l'élite encore fermée des musulmans d'origine arabe.

L'épisode des martyrs de Cordoue ne marque pas la fin du christianisme andalou ou le début de son agonie, comme on l'a longtemps cru. De la seconde moitié du IXe siècle à l'apogée du califat sous Abd al-Rahman III et al-Hakam II (929-976), la minorité chrétienne était encore présente et active, tout du moins en Bétique où subsistait une dizaine de sièges épiscopaux: Cordoue, Séville, Malaga, Elvira (située près de Grenade qui ne fut fondée qu'au XIe s.), etc. Bien que la minorité chrétienne se soit toujours considérée comme «latine» et ait conservé l'usage liturgique de cette langue, l'arabe s'imposa alors comme langue de culture écrite. Ce fut d'ailleurs ce qui valut aux chrétiens d'al-Andalus d'être désignés comme «mozarabes» par les sources du Nord de la Péninsule à partir du XIe siècle. Ce qualificatif dérivé de l'arabe signalait le caractère «arabisé» de ces populations. L'arabisation linguistique aboutit d'ailleurs à quelques traductions du latin vers l'arabe et à quelques œuvres, sans équivalent toutefois avec la production orientale. Les évêques et les comtes chrétiens jouèrent aussi un rôle à la cour califale où ils

servirent d'intermédiaires et de traducteurs lors de la réception d'ambassades venues d'États chrétiens: royaumes hispaniques du Nord, Sardaigne, empire ottonien. Ils partirent aussi en mission, comme l'évêque d'Elvira Recemundo (alias Rabi Ibn Zayd en arabe) qui se rendit à la cour d'Otton Ier vers 955 et y rencontra Liutprand de Crémone. Celui-ci lui dédia sa chronique, l'*Antapodosis*, en hommage à son érudition.

La crise que connut Cordoue entre 1009 et 1031 à l'occasion de la guerre civile qui suivit le renversement de la dynastie parallèle des Amirides, fondée par al-Mansur, affecta sans doute durablement la minorité chrétienne. Cordoue fut le théâtre d'une lutte armée qui vit s'affronter plusieurs prétendants au titre califal, soutenus les uns par les Berbères, les autres par les factions arabes et «slaves» (nom donné aux esclaves et affranchis d'origine occidentale convertis à l'islam). Bien qu'aucune source ne mentionne le sort de la communauté chrétienne locale, il est possible qu'elle ait subi le contrecoup de la guerre civile. En tout cas, Cordoue cessa de jouer son rôle de principal centre culturel de la minorité «mozarabe» d'al-Andalus. On ne possède d'ailleurs pas d'inscriptions funéraires datant de cette période et l'on sait que le site de Cercadilla, comprenant une basilique et une importante nécropole, fut alors abandonné. Privée de la protection califale, la minorité chrétienne devint «évanescente», pour reprendre Pierre Guichard, à l'époque des royaumes de *Taifas* qui se disputèrent le territoire d'al-Andalus jusqu'à l'intervention des Almoravides après 1085. Des populations chrétiennes se trouvaient alors encore dans l'émirat de Grenade, selon le témoignage des *Mémoires* d'Abd Allah Ibn Ziri, son dernier souverain; dans l'émirat abbadide de Séville; sans doute dans la *taifa* de Badajoz; dans l'émirat hudide de Saragosse au temps d'al-Muqtadir, etc. Les copies de manuscrits et les mentions textuelles apportent quelques lueurs à l'histoire d'une minorité dont le rôle semble encore plus marginal qu'à l'époque califale.

L'émigration vers les royaumes chrétiens du Nord, continuelle depuis le VIIIe siècle, peut avoir joué un rôle dans l'affaiblissement du christianisme en al-Andalus. Il est difficile d'en mesurer l'ampleur et le processus ne devint irrémédiable qu'avec l'arrivée des Almoravides et des Almohades. Mais il est bien évident que les souverains du royaume de Léon en furent les promoteurs, en raison de leur politique de repeuplement et de restructuration des territoires frontaliers gagnés sur l'Islam. Récits de fondations monastiques, chroniques et chartes se font l'écho de l'installation d'*Hispani* dans le Nord. Les nouveaux arrivants, bien intégrés à la population locale elle-même habituée aux contacts transfrontaliers, conservaient quelque temps leurs usages linguistiques, perceptibles à travers l'annotation en arabe de manuscrits latins et l'usage d'une onomastique hybride mêlant références arabes et latines.

Islamisation et arabisation

L'évolution des communautés chrétiennes en terre d'Islam dévoile donc une grande diversité de situations locales. L'adaptation au processus d'islamisation dépend en effet de l'implantation locale et de la cohésion sociale du christianisme, gages de résistance à l'érosion des institutions et à la conversion des populations. Au XIe siècle, certaines régions semblent avoir gardé un peuplement massivement chrétien, comme le Tur Abdin ou la Moyenne Égypte. D'autres paraissent au contraire totalement ou très largement islamisées, en raison du faible enracinement local du christianisme (Arabie, Iran, Maghreb occidental), de la rapide dislocation des institutions ecclésiastiques (Levant ibérique, Ifriqiya) ou du ralliement des populations à l'islam (Berbères du Maghreb).

La proximité avec les grands centres de culture islamique, la vitalité des centres d'instruction monastique et l'intégration des notables à l'élite de cour ont aussi joué un rôle à la fois dans le dynamisme social des communautés chrétiennes et dans l'adoption de l'arabe comme langue de culture. L'arabisation constitue en effet l'un des traits caractéristiques de l'islamisation en tant que mouvement d'acculturation et de diffusion d'une culture d'empire. L'arabisation ne doit pas être assimilée à un facteur d'affaiblissement social: elle témoigne au contraire d'une capacité d'adaptation qui fait des minorités chrétiennes, surtout en Orient, des actrices à part entière de la culture islamique.

Les emblèmes de la différence: la préservation des héritages antiques. – La propagation de l'arabe fut très variable selon les régions, les catégories de la population et les domaines de culture concernés. La première étape significative de l'arabisation aux yeux des auteurs chrétiens fut l'adoption de l'arabe dans la sphère ecclésiastique: elle suscita d'ailleurs des débats entre ses promoteurs et ceux qui y voyaient un risque d'absorption par l'Islam.

En Égypte, l'Apocalypse prêtée à l'abbé Samuel de Dayr al-Qalamun, mais rédigée probablement au IXe siècle, dénonçait l'abandon de la «belle langue copte» au profit de la langue des «Bédouins arabes» en prédisant que les prêtres ne seraient plus capables de lire les livres sacrés posés sur l'ambon des églises. À Cordoue vers 850, Alvare signalait la fascination qu'exerçait la culture arabe sur les jeunes lettrés chrétiens à travers la poésie. La coexistence au sein d'une société dominée par l'élite arabo-musulmane avait d'ailleurs déjà imposé l'usage de l'arabe aux notables chrétiens, sans doute plus largement que ne le laissaient percevoir des sources encore rédigées en latin. Quelques décennies plus tard, en 888, Hafs Ibn Albar achevait sa traduction versifiée des *Psaumes* en arabe, première œuvre importante de la culture arabo-chrétienne d'al-Andalus. Dans son introduction, il prenait soin de justifier sa démarche face à ses détracteurs en insistant sur la nécessité pour l'Église de ne pas se couper de ses fidèles: les *Psaumes* en arabe, destinés à être chantés dans les églises, devaient aussi constituer la base de l'apprentissage de la lecture, selon le précepte pentecôtiste de la diffusion de l'Évangile par le truchement des langues du monde. Afin de revendiquer l'usage de l'arabe par les chrétiens, il rejetait son assimilation au seul islam en réfutant le dogme islamique de l'inimitabilité de la langue coranique. Loin d'être une langue révélée, l'arabe était pour lui le produit d'une société et d'une époque données, comme autrefois le latin.

En Orient, les auteurs chrétiens de langue arabe, tout en adoptant le même relativisme linguistique, ne rencontrèrent pas les mêmes résistances au sein du clergé. Les chrétiens d'Orient se définissaient pour certains comme des Arabes chrétiens et maintes familles de Syrie et d'Irak étaient issues de tribus arabes installées avant l'islam. L'auteur chrétien anonyme du dialogue d'al-Hashimi et d'al-Kindi, placé sous le règne d'al-Mamun (813-833), se désigne par un nom emprunté à une célèbre tribu arabe (les Kinda) et clame la supériorité de la langue arabe.

Il est vrai que la parenté entre langues sémitiques dut faciliter le passage à l'arabe, surtout pour des lettrés déjà bilingues, voire trilingues (syriaque, grec, parfois persan). En milieu syriaque, l'arabe ne fut donc pas forcément accueilli comme une langue étrangère, d'autant plus que la mutation linguistique s'accompagna du maintien de la langue sacrée jusqu'au XIVe siècle, où s'illustrent les derniers grands auteurs. Les VIIe et VIIIe siècles furent même décisifs pour l'évolution du syriaque: dans les grands monastères jacobites et grâce à Jacques d'Édesse († 708), on se mit à munir les textes de points diacritiques et de vocalisations, comme ce fut plus tard le cas pour l'arabe. Opérée depuis la disparition de l'alphabet commun, l'*estranghelo*, au VIe siècle, la différenciation linguistique entre le syriaque occidental et le syriaque «chaldéen» se renforça. Au Xe siècle, l'arabe commença à s'imposer massivement dans les usages écrits et oraux, et l'on rédigeait toujours des grammaires de la langue syriaque dans lesquelles le métropolite Élie de Nisibe († 1049) introduisit les principes de la linguistique arabe. De même, l'arabe était quelquefois transcrit en caractères syriaques chez les jacobites, système appelé le *karshouni*. La littérature de langue syriaque était encore représentée dans tous les domaines: exégèse, homilétique, littérature ascétique, théologie... Pas moins d'une dizaine de chroniques en syriaque, dont certaines consacrées à l'histoire monastique comme le *Livre des supérieurs* de Thomas de Marga (IXe s.), furent écrites du VIIIe au XIe siècle, cette tradition culminant avec Michel le Syrien (XIIe s.) et Bar Hebraeus (XIIIe s.).

Les autres langues sacrées n'ont pas connu un usage aussi prolongé chez les chrétiens en pays d'Islam. Le copte, figé dans la version bohaïrique du Delta, ne persista que dans la liturgie après le XIe siècle. Les melkites adoptèrent massivement l'arabe, réservant le grec à la célébration du rite à partir du IXe siècle, mais l'expansion grecque de la seconde moitié du Xe siècle raviva son étude. En al-Andalus, les derniers grands monuments de la littérature latine firent place dans la seconde moitié du IXe siècle à l'ère des traductions arabes. Le latin conserva malgré tout un rôle de marqueur identitaire, occupant toujours les sphères de la liturgie, de la littérature patristique et des inscriptions funéraires.

L'arabe pour trait d'union. – Les premiers écrits arabo-chrétiens accompagnèrent la naissance de la littérature arabe. Il s'agissait en premier lieu de traductions. Les traductions bibliques étaient destinées au clergé qui disposait ainsi d'outils pour prêcher et enseigner l'Évangile en langue arabe et pour répondre au défi des conversions en défendant les dogmes du christianisme face à l'islam. L'Église melkite de Palestine et de Syrie fut particulièrement précoce dans son arabisation, peut-être en raison de son plus grand isolement, qui la poussa à profiter de l'appui du califat omeyyade installé en Syrie. On estime que certains Psautiers melkites datent du VIIIe siècle : l'un d'entre eux, retrouvé à Damas, comprend, face au texte grec, une traduction arabe en caractères grecs. La translation des écrits patristiques commença dans la première moitié du IXe siècle à Mar Sabbas, Mar Chariton, Damas et Sainte-Catherine. Une seconde catégorie de traductions s'effectua à la demande du pouvoir islamique. Il s'agissait de textes antiques relevant de la pensée rationnelle : médecine, astronomie, mathématiques, philosophie, etc. Les Omeyyades semblent avoir inauguré l'assimilation de la culture hellénistique par l'Islam : ils firent en effet venir à leur cour les derniers représentants de la grande école de médecine d'Alexandrie et leur confièrent des traductions.

Le mouvement des traductions culmina cependant à Bagdad, en particulier sous le règne d'al-Mamun (813-833). Il n'en fut pas l'initiateur : son père Harun al-Rashid (786-809) avait déjà commencé à réunir une bibliothèque califale et à octroyer des pensions aux savants chargés de l'alimenter. La « Maison de la Sagesse » ne fit qu'entériner l'intérêt pour les « Sciences des Anciens ». Il ne s'agissait d'ailleurs pas d'un lieu fixe, mais plutôt de la consécration d'une politique de mécénat, voire de *brain drain* visant à attirer à la cour les meilleurs savants de l'empire. Or le monde syriaque était dépositaire d'une longue tradition d'enseignement, d'interprétation et de traduction des ouvrages d'Aristote, qui allaient constituer l'épine dorsale de la philosophie islamique. Malgré son déclin au début du VIIe siècle, Nisibe avait abrité dans l'Antiquité une école prestigieuse où le legs aristotélicien était intégré à l'enseignement ecclésiastique, tout comme Édesse, Céleucie-Ctésiphon ou encore Jundishapur pour la médecine.

Une pléïade de savants chrétiens afflua donc à Bagdad, contribuant à l'élaboration du savoir rationnel caractéristique de l'époque abbasside. Les melkites étaient minoritaires mais quelques figures se détachent comme Qusta Ibn Luqa († 912) à qui l'on attribue quarante-quatre traités médicaux et des travaux importants en mathématiques et en astronomie. Les nestoriens et les jacobites occupèrent une part prééminente parmi les premiers traducteurs, que Yahya Ibn Masawayh († 857), un disciple de Georges Bukhtishu, fut chargé de coordonner. Il forma notamment Hunayn Ibn Ishaq († 873), parfaitement à l'aise en arabe (né à Hira, c'était sa langue maternelle), en syriaque mais aussi en grec puisqu'il se perfectionna à Alexandrie et dans l'empire grec. Il aurait effectué une centaine de traductions, la majorité en syriaque, dans tous les domaines, entreprenant même une nouvelle traduction de l'Ancien Testament. Son activité fébrile, notamment dans le domaine des sciences où son apport a été considérable, se déroulait dans le cadre d'un véritable atelier familial, comme pour beaucoup de grands traducteurs.

Les savants chrétiens les plus éminents formèrent aussi des disciples musulmans, comme Abu Bishr Matta Ibn Yunus (m. 940) qui enseigna la philosophie aristotélicienne au philosophe jacobite Yahya Ibn Adi († 974), célèbre pour son traité sur l'éthique et la morale, mais aussi au grand penseur musulman al-Farabi (m. 950). Au XIe siècle, la communauté nestorienne fournissait encore à l'Orient des médecins et des savants de renom, comme Ibn Butlan († 1066) qui sillonna l'Orient, séjournant notamment au Caire, à Alep et à Antioche où il participa à la fondation de plusieurs hôpitaux. À la cour du souverain de Mayafariqin, au nord du Tur Abdin, il rédigea deux essais satiriques dans le style des *maqamat* arabes : le *Banquet des médecins* où il dénonçait les pratiques de ses confrères, et le *Banquet des prêtres*, suite de saynètes représentant des clercs de la région de Mardin réunis autour de coupes de vin.

Le partage des idées et des connaissances se fit d'autant mieux à l'époque d'al-Mamun que le calife adhérait à la pensée du mutazilisme, qui faisait primer l'usage de la raison sur l'imitation de la tradition. Avec la bénédiction du pouvoir, le monde littéraire bagdadien fourmillait de polémiques intellectuelles réunissant des savants de toutes confessions sur des questions dont la portée était à la fois philosophique et théologique : l'essence et les attributs de Dieu, sa présence au monde, le libre-arbitre de l'homme ou la détermination de ses actes, etc. Le mouvement des traductions aboutit donc non seulement à la naissance de la philosophie de langue arabe mais aussi à la formation de la théologie rationnelle (le *kalam*) dont les réalisations furent tout autant islamiques que chrétiennes, se nourrissant des confrontations théoriques entre les deux religions. La somme de théologie rationnelle du nestorien Ammar

al-Basri († v. 845), tout comme l'œuvre de ses contemporains Abu Raita, évêque jacobite de Takrit, et Théodore Abu Qurra, porte ainsi l'empreinte des questions débattues par les mutazilites. Elle fut d'ailleurs réfutée par l'un de leurs théoriciens, Abu l-Hudhayl al-Allaf (m. 840). Les premières réponses théoriques au christianisme, la «Réfutation des chrétiens» d'al-Jahiz (m. 869) ou la «Réfutation de l'Incarnation» d'Abu Isa al-Warraq (vers 835-865) contribuèrent au renforcement doctrinal de l'islam.

Outre la contribution des auteurs chrétiens à l'histoire des sciences et de la philosophie arabes, il existait aussi une littérature arabo-chrétienne à usage interne, dont le contenu était plus spécifiquement confessionnel. Il s'agissait pour une très large part du transfert en arabe d'un corpus antérieur. Les différents livres de la Bible furent progressivement disponibles en arabe, à commencer par le Psautier, traduit dès le VIIIe siècle en Palestine, en 888 par Hafs Ibn Albar à Cordoue, au IXe siècle à Harran par le jacobite Harith Ibn Sinan. En Égypte, les premières grandes traductions virent le jour au Xe siècle et en al-Andalus, la version arabe la plus courante des Évangiles fut achevée en 946 par Ishaq Ibn Balashq de Cordoue. Lorsqu'il rédigea son grand traité des religions, entre 1029 et 1048, l'andalou Ibn Hazm disposait de l'ensemble des livres de la Bible en arabe. Au cours du XIe siècle, les Églises en terre d'Islam étaient également toutes dotées de compilations canoniques et juridiques en arabe, dont le lexique était influencé par le droit musulman mais qui avaient pour but de renforcer l'encadrement des fidèles en évitant qu'ils ne profitent des failles juridiques pour avoir recours aux tribunaux de l'Islam. Ibn al-Tayyib (m. 1043), secrétaire d'Élie de Nisibe, rassembla alors une vaste compilation à l'usage des nestoriens, le «Droit de la Chrétienté». En al-Andalus, un prêtre nommé Vincent fut aussi chargé en 1050 de réunir une somme canonique en arabe.

Dans le domaine historique, nestoriens et jacobites ont davantage rédigé en syriaque. Les grands chroniqueurs chrétiens de langue arabe aux Xe-XIe siècles sont des Égyptiens. La mémoire de l'Église copte a ainsi été transmise à travers une ambitieuse compilation en arabe, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Il s'agissait d'une suite de biographies des patriarches provenant de sources écrites en langue copte par cinq auteurs différents entre le Ve et le XIe siècle. La traduction et la compilation en arabe furent l'œuvre de Sévère Ibn al-Muqaffa, évêque d'Ashmunayn, premier auteur copte à employer cette langue à la fin du Xe siècle, puis de Mawhub Ibn Mansur Ibn Mufarrij, un notable laïc d'Alexandrie, un siècle plus tard. Alexandrie fut aussi le point de départ de l'historiographie melkite de langue arabe, inaugurée par la chronique universelle du patriarche Saïd Ibn al-Bitriq († 940). Elle servit de modèle à Yahya Ibn Saïd qui en rédigea la suite à Antioche après 1034, retraçant l'histoire de l'Égypte et de la Syrie à l'époque fatimide.

Tandis que la production orientale couvrit tous les domaines de la littérature religieuse, les écrits arabo-chrétiens d'al-Andalus semblent beaucoup moins nombreux et audacieux. Il s'agit pour l'essentiel de traductions et non de réalisations originales. Les deux chroniques conservées sont probablement des commandes califales qui ne concernent que l'histoire préislamique, comme la traduction d'Orose (Ve siècle) qui alimenta la géographie et l'histoire arabo-andalouses. L'apport chrétien à l'histoire des sciences en al-Andalus semble lui aussi minime. Ibn Juljul signale dans son *Livre des générations de médecins* (fin du Xe siècle) que jusqu'au règne d'Abd al-Rahman III (913-961) les médecins les plus renommés étaient des chrétiens. Parmi eux Khalid Ibn Yazid Ibn Ruman qui correspondait avec un collègue copte et dont le traité conservé au Caire reste inédit. D'autres œuvres sont perdues, comme celles d'Hafs Ibn Albar dont la renommée dépassait sa seule communauté, où il exerçait apparemment la fonction de cadi: on ne possède que des fragments de son traité apologétique rédigé sous la forme d'un dialogue entre un interlocuteur musulman et un chrétien. Il en est de même pour un ouvrage théologique inspiré du *De Trinitate* de saint Augustin et qui lui était faussement attribué alors qu'il s'agissait d'une réfutation rationnelle de l'islam, rédigée avant le milieu du XIe siècle puisqu'elle figurait parmi les lectures d'Ibn Hazm. Bien que le christianisme mozarabe ait été moins fécond sur le plan littéraire que le christianisme oriental, il faut prendre en compte l'interruption définitive de son développement au XIIe siècle et la rareté de la documentation conservée.

Loin d'avoir été cantonnées à une position défensive, les Églises chrétiennes en terre d'Islam ont su s'adapter, voire profiter initialement de la conquête arabe puisque le retrait byzantin libéra les monophysites d'une pesante tutelle. Jusqu'à l'époque abbasside, les structures des sociétés locales restèrent en apparence relativement stables: après quelques grandes batailles, les conquêtes s'étaient réalisées de préférence par la négociation, et l'islam omeyyade s'identifiait à l'aristocratie des conquérants, liés à leur clientèle par la revendication commune d'une identité arabe. En bâtissant un modèle d'islam universel moins marqué par cette seule référence, les Abbassides favorisèrent l'intégration massive des convertis à l'appareil d'État impérial et la formation d'élites musulmanes locales. La diffusion de normes culturelles et linguistiques relativement unifiées dans tout l'empire et même dans ses marges (Maghreb occidental et al-Andalus) favorisa aussi la pénétration de l'islam au cœur des sociétés. Ce fut donc à partir des IXe-Xe siècle que les premiers signes d'affaiblissement institutionnel et social du christianisme se manifestèrent, d'autant plus que le partage des terres à l'échelle locale faisait l'objet de tensions entre les différents groupes sociaux. Les notables déployèrent cependant d'autres stratégies que le seul repli sur les derniers grands bastions démographiques du christianisme. Ils

devinrent les relais du pouvoir islamique qui avait besoin d'eux pour gouverner et prélever l'impôt dans les zones rurales, ce qui leur permit de tirer profit des marges de négociation qu'offre toute forme de clientélisme. Ces mêmes notables participèrent largement, en Orient, à l'élaboration de la culture arabe. Même en al-Andalus, l'arabisation ne fut pas un processus passif. Au XIe siècle, les communautés chrétiennes en terre d'Islam étaient donc profondément arabisées. Devenues minoritaires, elles ne le devaient pas à une quelconque persécution, même si elles avaient traversé des phases de durcissement du pouvoir et de tensions intercommunautaires. L'islamisation était avant tout un fait social, dû à l'enracinement de l'islam au sein des populations, et la fragmentation politique que connut l'ensemble du monde musulman, à commencer par l'Orient à partir du Xe siècle, ne put qu'accélérer la dislocation du réseau des institutions chrétiennes. La progressive unification doctrinale de l'islam occidental autour du sunnisme et le poids croissant des *oulémas* dans la société à partir du XIe siècle allaient également déboucher, notamment au Maghreb et en al-Andalus, sur l'effacement des minorités au XIIe siècle.

L'apport du christianisme dans le monde musulman (VIIe-XIe s.)

Remi Brague

Sources chrétiennes de l'islam

Il est difficile de sous-estimer l'apport chrétien à la civilisation islamique. On pourrait se demander si l'islam tout entier, religion et civilisation, n'aurait pas été lui-même un apport chrétien. Toujours est-il que la tradition musulmane présente Mahomet comme ayant été en contact avec des chrétiens. À la différence des juifs de Médine, regroupés autour de leurs rabbins, ces chrétiens d'Arabie étaient pour la plupart de petites gens, mal instruits de leur propre religion, qu'ils mêlaient de superstitions et légendes diverses. Mahomet aurait-il été en contact avec des gens plus instruits, comme des moines? Il est difficile de distinguer ici de ce qui est historiquement probable le légendaire, qu'il soit édifiant ou au contraire polémique. C'est le cas dans l'histoire du moine Bahira: selon le chroniqueur musulman Tabari (839-923), lors d'un voyage à Bosra d'Abû Talib, oncle de Mahomet, il aurait identifié chez l'enfant les signes de la

vocation prophétique. Les chrétiens voient dans le même moine, supposé hérétique, et parfois appelé Sergius, l'inspirateur caché du «prophète». Jean Damascène (676-749), qui ne le nomme pas, le considère comme arien (*Des hérésies*, ch. 100, § 1), d'autres comme jacobite (l'anonyme *Contre Mahomet*). En revanche, l'éloquent Quss b. Sā'ida, dont Mahomet aurait entendu un sermon marquant à la foire de 'Ukāz, n'était certainement pas évêque de Nagrān, mais peut-être un de ces monothéistes préislamiques, croyant en la résurrection, que l'islam appella plus tard des *hunafā'* (pl. de *hanīf*).

On trouve en tout cas des parallèles au Coran dans diverses branches du christianisme: monophysisme abyssin, comme les récits sur l'enfance de Jésus, et surtout nestorianisme syriaque, comme l'histoire de la chute de Satan refusant de se prosterner devant Adam, les preuves de la résurrection, et la représentation des récompenses de l'au-delà (les vierges du paradis, les houris, elles-mêmes ont peut-être un parallèle lointain chez saint Éphrem).

La majorité des populations musulmanes, à l'époque qui nous occupe, est concentrée dans le Sud du Bassin méditerranéen et dans la partie occidentale de l'Asie centrale. Ce n'est en effet qu'à partir de 1021 que Mahmud de Ghazna envahit le Pendjab, inaugurant ainsi la conquête musulmane de l'Inde. Or, dans cette aire, le christianisme était déjà présent. Il était divisé entre melkites, fidèles à l'orthodoxie définie à Chalcédoine et défendue par l'Empire grec, et deux branches considérées comme hérétiques, les nestoriens, pour lesquels le Christ est composé de deux personnes et les jacobites, pour lesquels il n'a qu'une seule nature, divine.

Il est difficile de se faire une image exacte des rapports entre les conquérants arabes et les peuples conquis. Pour la Palestine, les plus anciennes sources donnent l'impression que les juifs accueillirent favorablement les Arabes, qui se montrèrent en revanche hostiles aux chrétiens. On rapporte des massacres et des destructions. La situation se serait retournée ensuite, et, selon certaines sources plus tardives, nestoriens et jacobites auraient accueilli le nouveau pouvoir musulman en libérateur. Ce que l'on explique par les tracasseries des autorités grecques à l'égard des «hérétiques». En tout cas, les chrétiens ne perçurent qu'assez tard que les conquérants représentaient une religion radicalement autre que la leur.

La vie sous pouvoir musulman

Le pouvoir musulman, qui, en principe, ne laisse aux «païens» que le choix entre la conversion ou la mort, toléra en revanche les peuples du livre. Leur statut aurait été fondé sur un pacte conclu entre Mahomet et les chrétiens de la ville de Najrān. Mais s'agit-il d'un fait historique, ou d'une rétroprojection?